ISSN 2645-9132
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım *

Yazar & Çevirmen Emrah Kaya	
Dr. Öğr. Üy., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Sakarya, Türkiye	
emrahkaya@sakarya.edu.tr	ORCID 0000-0002-8889-5587

Makale Bilgileri		
Tür Çeviri Makale		
Geliş Tarihi 07 Aralık 2020	**Kabul Tarihi** 07 Aralık 2020	**Yayın Tarihi** 31 Aralık 2020
Atıf Kaya, Emrah. "İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım". çev. Emrah Kaya. *ULUM* 3/2 (2020), 411-431.		
Araştırma/Yayın Etiği Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
Etik Beyan * Bu makale, ULUM 3/2 (2020), 241-261 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		

İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz

Bu makalenin amacı İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden olan İbn Haldûn'un nedenselliğe ve aklî bilgiye dair düşüncelerine eleştirel bir şekilde yaklaşmaktır. Son derece yetkin ve etkili bir sosyolog, tarihçi ve devlet adamı olan İbn Haldûn'un *Mukaddime* eseri ümran ilmini etraflıca ele alan bir şekilde hazırlanmıştır. İbn Haldûn tarafından tesis edilen ümran ilminin dayandığı en temel prensiplerden birisi şüphesiz ki nedensellik ilkesidir. Alemde olan her şeyi sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamlandıran İbn Haldûn'un aynı metodu mucize ve keramet gibi konularda kullanmadığını görmekteyiz. Akıl ve vahiy ayrımına dayanan bu farklılaşmanın nedensellik bağlamında ortaya çıkan çelişkiyi tam olarak bertaraf ettiğini düşünmüyoruz. Makalenin ele aldığı diğer bir konu da İbn Haldûn'un filozoflara aklî bilgi konusunda yönelttiği eleştiridir. Tikellerden tümel oluşturmanın doğru bir yöntem olmadığını iddia eden İbn Haldûn tümellerin realiteye uygun olmadığına inanmaktadır. İbn Haldûn filozofları metafizik bilgi bağlamında eleştirir. Ancak biz ümran ilminin bir tür metafizik olduğunu kabul edersek İbn Haldûn'un yaklaşımının çelişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İbn Haldûn, Nedensellik, Akli Bilgi, Eleştirel Yaklaşım

A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn

Abstract

The purpose of this study is to critically approach the thoughts of causality and rational knowledge in Ibn Khaldūn, who is one of the greatest names of Islamic philosophy. Ibn Khaldūn, who is a tremendously competent sociologist, historian, and politician, constituted his work entitled *Muqaddima* in a way exhibiting the science of ʿumrān. One of the fundamentals of science undoubtedly is the theory of causality. We see that Ibn Khaldūn, who construed everything in the universe in the light of the causality, does not use the same theory when miracles and supernatural events are in question. This differentiation basing on the distinction of the human intellect and divine revelation has not eliminated any contradiction coming out in the context of the causality. Another matter we examine in this study is the critique of Ibn Khaldūn about rational knowledge against philosophers. According to him, it is not a correct method reaching the universals with abstractions made from the particulars. It is because such universals have not been compatible with the facts. Ibn Khaldūn criticizes the philosophers in the context of metaphysical knowledge. But, if we consider the science of ʿumrān to be a kind of metaphysics, we might say that his method contains some contradictions.

Keywords

Islamic Philosophy, Ibn Khaldūn, Causality, Rational Knowledge, Critical Approach

Giriş

İbn Haldûn (1333-1406) İslam dünyasında yetişen en önemli ve meşhur düşünürlerden biridir. Hayatı siyasî ilişkiler ve ilmî faaliyetler ile geçen İbn Haldûn İslam düşüncesindeki canlılığın eskiye nazaran zayıfladığı bir dönemde yaşamıştı. Buna karşın, düşünce ekolleri, felsefi tartışmalar, sağlam ilmi reddiyeler genelde kendisinden önceki dönemde ortaya çıktığı için İbn Haldûn İslam düşüncesine bir bütün olarak bakma fırsatını elde etmişti.

Siyaset, kültür, ekonomi, tarih ve sosyoloji alanlarında önemli görüşler ortaya koyması nedeniyle İbn Haldûn’un düşünceleri farklı yönlerden ele alınmaktadır. Bu disiplinlere ilave olarak din, tasavvuf, felsefeye dair görüşleri de son derece önemlidir.[1] Onun oluşturmaya çalıştığı ve yeni bir ilim olarak nitelediği *umran ilmi* tüm bu alanları kapsamaktadır.

Mevcut çalışmamıza gelince, bu makale iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nedensellik kavramına ve İbn Haldûn’un bu kavrama başvurduğu farklı bağlamlara odaklanılmaktadır. İbn Haldûn’un âlem tasavvurunda nedensellik vurgusunun son derece kuvvetli ve aşikâr olduğu bilinmektedir. Öyle ki, bu durum İbn Haldûn’un pozitivist bir düşünceye sahip olduğunun iddia edilmesine bile sebep olmuştur.[2] Diğer taraftan, İbn Haldûn’un nedensellik düşüncesine atfettiği önem din, mucize ve keramet gibi konular söz konusu olduğunda izah edilmeksizin askıya alınmıştır. Bu durumda, İbn Haldûn’un katı bir imancı olduğunu söylemek mümkündür. Hâlbuki din, metafizik kaynaklı olsa bile fizik âleme ve bu âlemdeki insana gönderilmiştir. Bu nedenle, İbn Haldûn’un yaklaşımında bir uyuşmazlıktan bahsetmek mümkündür. Bir taraftan tüm yaşamı, sosyal yapıları, siyasî ilişkileri, ekonomik değişimleri nedensellik ışığında anlaması insandan beklenirken diğer taraftan hayatını tamamen kuşatmış olan dini ve dinî olguları mahiyeti kavranamayan mucize veya ilahî hikmet kavramlarıyla temellendirmesini ve tasdik etmesini beklemek bir tutarsızlıktır.

Makalenin ikinci bölümünde ise İbn Haldûn’un filozoflara ve onların bilgi yöntemine yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Nedenselliği izah ederken ortaya koyduğu düşünce yapısı ile de ilişkisi olan bu konu daha çok rasyonel bilgiye odaklanmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta İbn Haldûn’un metafizik bilgi bağlamında eleştirdiği filozoflara benzer bir tutumu umran ilmini oluştururken sergilediğidir. Tikellerden yapılan soyutlamalar ile oluşturulan tümellerin realiteye uygun olmamasını eleştiren İbn Haldûn sosyolojide, siyasette, tarihte gerçekleşen ve kendisinin ancak bunların çok azına vâkıf olduğu tikel olaylardan tümel-küllî kaideler oluşturması filozofların yaptığının çok benzeridir. Çünkü İbn Haldûn’un umran ilmi

---

[1] Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve’l-türâs̱: Ḳırâʿât Muʿâṣira fî türâs̱inâ’l-felsefî* (Beyrut: Merkezü’s̱-s̱eḳafî’l-ʿarabî, 1993), 300; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2015), 37-41; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlmi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 58-60; Semih Ceyhan, “İbn Haldun’un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”, *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 81–120; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 137-164; Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 4; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *İbn Haldun: Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (et-Taʿrîf)*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 23, 58; Ümit Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 19-57; Seyfi Say, *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011); Cengiz Tomar, “Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World”, *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 603.

[2] Câbirî, *Nahnu ve’t-türâs̱* 302-303. Buna karşın, Recep Şentürk İbn Haldûn’un, hâkim olan düşüncenin aksine, pozitivizme bir alternatif düşünür olduğunu belirtir. Bk. Recep Şentürk (ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 9.

de bir toplum metafiziğidir.[3] Bilgi konusunun realiteye uygunluk, kesinlik ve zan bağlamında ele alınacağı bu kısım da İbn Haldûn'un düşünce sistemine eleştirel bakmamıza yardımcı olacaktır.

1. İbn Haldûn ve Nedensellik

Nedensellik tüm âlemdeki işleyişin tabiî veya ilahî olarak sebep-sonuç ilişkisi ile ifade edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir varlığın bir şekilde diğer bir varlığı ortaya çıkardığı veya ona etki ettiği düşünülen iki varlık arasındaki ilişkidir.[4] Nedenlerin tabiî veya ilahî olduğu söylenebilir. Bildiğimiz üzere İbn Haldûn inançlı bir Müslümandır[5] ve ona göre her şey Allah'ın dilemesine göre gerçekleşir fakat Allah bu sebepler ile sonuçları birbirine kendi iradesi ile bağlamıştır.[6] Eşʿarî-Gazzâlî çizgisindeki bazı düşünürler âlemdeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu kabul edilmesini Allah'ı pasifize edeceği endişesiyle reddeder. Bize ilişki gibi görünen bu düzenin bir göz alışkanlığı olduğunu söyleyen Gazzâlî her şeyin Allah tarafından müstakilen irade edildiğini iddia eder.[7] Onun amacı Allah'ın kudretini ve sürekli faal olduğunu vurgulamaktır. İbn Haldûn ise bu meseleye biraz daha farklı açıdan yaklaşır ve kurduğu umran ilminde neredeyse her şeyi nedensellik ilkesine dayandırır.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki İbn Haldûn tüm mevcudatta bir düzen olduğunun altını çizmektedir. Ona göre "basit ve mürekkep âlemlerin tamamı itibariyle bir kül olarak varlık, yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya) tabiî bir tertip ve nizam üzeredir. Tüm varlıklar arasından (hiçbir şekilde kopmayan ve) çözülmeyen tam bir ittisal (bağlantı) vardır."[8] İbn Haldûn'a göre bu devamlılık sebeplerin birbirine bağlı olmasıyla izah edilir. Tüm fiiller ister insana isterse hayvana ait olsun mutlaka kendisinden önce gelen bazı sebeplerle var olurlar. Bu sebeplerin de her birisi hâdistir. Bu hâdis sebepler devam eder ve insanı en son mutlak, hakiki sebep olan Allah'ın bilgisine ulaştırır. İnsan aklı tüm bu sebepleri tam olarak bilip idrak etmekte aciz olsa da oluş-bozuluş âleminde sebepler olmaksızın bir şey var olmaz. Bu konuyu açıkça ifade eden İbn Haldûn, âleme baktığımızda bütün yaratıkların mükemmel bir tertip üzere olduklarını ve her şeyin bir diğerine sebepler ile bağlandığını görmekteyiz, der.[9]

---

3 Şenol Korkut, "İbn Haldun'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 171; Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 325–368; Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim, 17 Eylül 2020).

4 Alan Robert Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1996), 45.

5 Taha Hüseyin ise İbn Haldûn'un samimi bir dindar olmadığı kanaatindedir. Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Ḫaldūn el-ictimâʿiyye*, çev. Abdullah İnân (Kahire: Maṭbaʿatü'l-iʿtimâd, 1925), 25.

6 Abdurrahman b. Muḥammad İbn Ḫaldûn, *Muḳaddime*, ed. Ali Abdulvahid Vâfî (Kahire: Dâru nahḍa mıṣr, 2014), 2/522. Abdurrahman b. Muḥammad İbn Ḫaldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 380; Abdurrahman b. Muḥammad İbn Ḫaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), 1/324. Buradan itibaren *Mukaddime*'nin Arapçası (MA), Süleyman Uludağ tercümesi (MU), Franz Rosenthal tercümesi ise (MR) ile gösterilecektir.

7 Ebû Ḥâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* ed. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-maʿrife, 1966), 235-236; 239-251; Ilai Alon, "Al-Ghazālī on Causality", *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397–405.

8 MA, 3/923; MU, 773; MR, 2/423.

9 MA, 3/966; 1/410; MU, 283; MR, 1/194.

İbn Haldûn'un düşünce sisteminde bu nedenselliği coğrafî, iktisadî, sosyal ve siyasî alanlarda görebiliriz. Zaten İbn Haldûn ümran ilmini de bu esaslar üzerine inşa etmiştir. Sırasıyla bu alanlarda İbn Haldûn'un dikkat çektiği sebep-sonuç ilişkisini ele alacağız. İnsanın yaratılışını da esas alması nedeniyle coğrafi nedensellik en önce gelmektedir. Coğrafî nedensellikten kastımız İbn Haldûn'un yedi iklim bölgesi ile ilgili yaptığı tasnif ve yorumlardır.[10] Ona göre insanlık genel itibariyle yedi iklim bölgesinde yerleşmiştir. Bunlar arasında dördüncü iklim bölgesi umran için en uygun yerdir. Bu uygunluğun sebebi sıcak ve soğuk havanın en mutedil olduğu yerin burası olmasıdır.[11]

Bu iklim bölgeleri ile umran arasında sıkı ilişki mevcuttur. Ona göre aynı iklim bölgesinde yaşayan insanların ve toplumların farklılıkları medeniyetin eşit olmayan gelişimiyle alakalıdır. Buna karşın, farklı iklim bölgelerinde yaşayan insanların ve toplumların farklılıkları ise tamamen nem, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi coğrafî etkenlerle ilişkilidir.[12] Şiddetli soğuk veya şiddetli sıcağın etkili olduğu iklimlerde varlık fesada uğrar. Bu nedenle en mutedil iklimin olduğu bölge olan dördüncü bölgede umran da en iyi seviyededir. En mükemmel, en iyi olmak itidale yakınlığa göre belirlenir. Üçüncü ve beşinci bölgeler de en mutedil olana yakınlıkları nedeniyle mutedil bölgelerdir. İkinci ve altıncı ile birinci ve yedinci bölgeler ise itidalden uzaktır ve bu nedenle medeniyet bakımından yetkinlikle ilişkileri yoktur.[13] Ayrıca İbn Haldûn itidal kavramını İslam ahlak felsefesinde kullanılan anlam ile paralel şekilde kullanmaktadır. Birçok İslam filozofunda da görebildiğimiz üzere itidal kilit kavramlardan birisidir. İnsanın tüm davranışlarında hatta ibadetlerinde bile mutedil olması erdem olarak kabul edilmektedir.[14] Bu nedenle üstünlük mutedil olmak ile mümkündür.

İklimin mutedil oluşuyla o bölgedeki ilimler, sanatlar, binalar, yiyecekler, giyecekler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar da mutedil olur.[15] Ayrıca değerli madenler ve zenginlikler de bu insanlara aittir.[16] Diğer bir ifadeyle, tüm yetkinlikler bu bölgede söz konusudur. Ayrıca iklimin etkisiyle beden, renk, ahlak ve din bakımından en mükemmel insanlar bu bölgelerde (üç, dört ve beşinci bölgeler) yaşarlar. İtidal bakımından en mükemmel seviyede gördüğü bölgeler Irak, Hind, Çin, Suriye, Hicaz, Yemen, Endülüs, Frenk, Rum ve Yunan bölgeleridir.[17] İbn Haldûn'a göre peygamberlerin bile bu bölgelerde olması iklimle ilişkilidir. Âli İmrân suresi

---

10 İbn Haldûn bu tasnifte Orta çağ'da hâkim olan coğrafya bilgisini esas almıştır. Bk. Claudius Ptolemaeus, Ptolemy's Almagest, çev. G. J. Toomer (Londra: Duckworth, 1984), 19, 123-129; İbn Tufeyl, Hay b. Yakzan (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 5.

11 MA, 1/373-381; MU, 242-248; MR, 1/139-149.

12 MA, 3/928; MU, 779; MR, 2/431.

13 MA, 1/353; MU, 224-225; MR, 1/107.

14 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḫlâḳ ve Teṭhîru'l-aʿrâḳ* (Mısır: el-Mektebü'l-ḥüseyniyye'l-mışriyye, 1908), 20-24; Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi", ed. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 100-101; el-Kindî, "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı", ed. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 318-319.

15 İbn Haldûn'a göre, mimarî alandaki gelişmeler dahi doğrudan iklimle ilişkilendirilebilir. İtidalden uzak iklim bölgelerindeki insanlar mağara veya barakalarda yaşar. En mutedil bölge olan dördüncü bölgede ise mimarî gelişmiştir. Bu bağlamda, İbn Haldûn şehirlerin, kalelerin, surların, yol ve köprülerin imarını da iklim etkisine bağlamaktadır. MA, 2/781-782; 2/865-866; MU, 631, 730-731; MR, 2/237; 2/257-359. Diğer taraftan, iklimin etkili olmakla beraber mimarî ve sanatlar üzerinde tek başına belirleyici olmadığını da biliyoruz. Bunun için toplumun bedevîlikten yerleşik hayata geçmiş olması gerekir. Ona göre, Araplar en mutedil bölgede yaşamalarına rağmen sanatlardan çok uzaktır. Bundan dolayı, hem mutedil iklimde yaşamak hem de yerleşik bir toplum yapısına sahip olmak gerekiyor, diyebiliriz. MA, 2/854-897; MU, 720-760; MR, 2/343-411.

16 MA, 1/393; MU, 260; MR, 1/168.

17 Mesela, siyah ve beyaz ırk üzerine de açıklamalar yapan İbn Haldûn birçok nesep âliminin (genealogists) bu konuda yanıldığını ileri sürmektedir. İbn Haldûn'a göre Tevrat'ta (Tekvin, bölüm 9, fıkra 20-29) Nuh, oğlu Hâm'a beddua ediyor. Birçok nesep âlimi

110. ayetine atıfla, peygamberlerin ruh ve beden olarak insanların en mükemmelleri olduğunu, dolayısıyla onların bu bölgelerde olması gerektiğini ve zaten bu bölgelerin dışına da bir peygamber gönderildiğine dair bir bilgiye sahip olunmadığını iddia eder.[18]

Diğer taraftan, itidalden en uzak gördüğü birinci ve yedinci iklim bölgelerinde yaşayan insanlar ise mükemmellikten en uzak seviyededir. Bu insanları İbn Haldûn, binaları kötü, kıyafetleri basit ve yetersiz, sanat, ilim ve ahlaktan habersiz insanlar olarak niteler. İkinci ve altıncı iklim bölgeleri de itidalden uzaktır. Birinci, ikinci, altıncı ve yedinci bölgeleri itidalden uzak gören İbn Haldûn, buranın insanlarının umran için yeterli olmadığı kanaatindedir. Ona göre, Sudanlılar, Slavlar bu kısımda sayılır. İklim şartlarından dolayı bu insanlar genel olarak mizaç ve ahlak bakımından nâtık insandan ziyade yabani hayvanlar gibidir. Sudanlıların (siyahların) aceleciliği, zevk düşkünü olmaları, sürekli dans etmeleri, hüzünden çok zevkle meşgul olmaları ve ahmak olarak bilinmeleri de bu iklimin onlar üzerindeki etkisidir. Hatta bu noktada tarihçi Mesʿûdî ve filozof Kindî'nin Sudanlıların bu hallerinin sebebi olarak akıllarının zayıf olduğu iddiasını yetersiz bulmaktadır. Asıl soru, akıllarının neden zayıf olduğudur? İbn Haldûn'a göre bu, büyük oranda iklimin etkisiyledir.[19] Dinî konularda da aynı durumun olduğunu söyleyen İbn Haldûn'a göre bu insanlar ne nübüvveti tanır ne de bir şeriatı takip ederler. İnsanlıktan uzak gördüğü bu insanların hayvana daha yakın olduğunu düşündüğü için onların ilahî mesajın inceliklerini anlamaya elverişsiz bir tabiata sahip olduğunu iddia eder.[20] Diğer taraftan, bize göre, Allah'ın rahmet ve adaleti gereği peygamberleri böyle insanlara gönderip onları daha ahlaklı, daha bilgili, daha medeni kimseler yapmak için eğitmesi beklenir.

Ekonomik nedenselliğe gelince İbn Haldûn insanların zenginleşmesini, nüfusun değişkenliğini, devletin vergi politikasını, idareci ve makam sahiplerinin zenginleşmesini ve devletin ekonomik olarak güçlenip zayıflamasını daima bir sebep sonuç ilişkisi ile anlatmıştır. İbn Haldûn'a göre her devlet veya hanedanlık başlangıçta bedevî olur. Bu yüzden refah, adet ve alışkanlıklar henüz yoktur ve bunun sonucu olarak devletin harcaması da en az seviyededir. Çok geçmeden devletin hadarîliğe geçeceğini söyleyen İbn Haldûn devletin refaha ulaşmasıyla yeni adet ve alışkanlıklar edineceğini iddia eder. Bunun sonucunda da devletin harcamaları artar. Bu harcamaların sonucunda ise vergi toplamak daha önemli bir hal alır. Devletin refahını korumak, yeni alışkanlıkları finanse etmek, lüks ve gösteriş için yapılan harcamaları karşılamak için vergilerin artmasını zorunlu görür. Bu artışın devamın insanların devlete olan bağlılıkları zayıflar çünkü insanlar vergilerinin karşılığında yeterli bir hizmet ve fayda göremez. Böylece vergi vermeyi gereksiz gören insanlar bu konuda isteksiz olurlar. Vergi geliri düştükçe devlet her şeye daha fazla vergi koyar. Vergiler arttıkça üretici üretim yapmanın da faydasız ve çok zahmetli olduğunu düşünmeye başlar çünkü karın çoğu vergiye

ise bundan dolayı Hâm'ın çocukları olduğuna inanılan Sudanlıların siyahi olduğunu ileri sürmüştür. İbn Haldûn'a göre bu, hurafe ve safsatadan başka bir şey değildir. Bazı insanların siyah ve bazılarının beyaz olması İbn Haldûn'a göre ırk kaynaklı değil iklim kaynaklı bir vakıadır. İbn Sina'dan da alıntı yaparak düşüncesini desteklemeye çalışan İbn Haldûn sıcak iklimde yaşayanların tenlerinin siyah olmasını, soğuk iklimde yaşayan insanların tenlerinin beyaz, gözlerinin mavi ve saçlarının kızıl olmasını tamamen tabiî nedenler ile açıklamaktadır. MA, 1/394-395; MU, 261-262; MR, 1/169-170.

18 MA, 1/392; MU, 259; MR, 1/167.

19 MA, 1/397-398; MU, 266-267; MR, 1/174-175.

20 MA, 1/394; MU, 261; MR, 1/169.

gitmeye başlamıştır. Bu durumun sonunda üretmekten vazgeçer. Üretim azalıp, işsizlik çoğaldığında devlet artık çökme aşamasına yavaşça gelir.[21]

İbn Haldûn ekonomik nedensellik bağlamında nüfusun etkisini de değerlendirir. Ona göre bir şehir büyür ve nüfusu artarsa, gıda ve zaruri ihtiyaçların fiyatları azalır. Meyve ve lüks maddelerin fiyatları ise artar. Şehrin nüfusu azalırsa bunun tam tersi ortaya çıkar.[22] Nüfusun artmasıyla birlikte o şehrin zenginliği artacak ve bu zenginlik tüm devlete yayılacaktır. İbn Haldûn'a göre harcanan emekler artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kar ve kazanları da çoğalmış olacaktır. Bunun sonucunda elde edilen refah ve zenginlik ile meskenler, kıyafetler, aletler iyileşecek, hizmetçiler ve binekler edinilecektir.[23]

Bunların yanı sıra, İbn Haldûn ekonomi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken sultanların ticaretle uğraşmaması gerektiğini söyler. Bunun da nedeni idareci ve makam sahiplerinin makamın gücü ile hızla zenginleşmesinin dengesiz bir rekabetin ve vergi sorunlarının ortaya çıkmasına neden olacağı düşüncesidir. Ona göre makam sahipleri makam sahibi olmayanlardan daha zengindir çünkü insanlar makam sahiplerine yakın olmak için onların her türlü hizmetine koşarlar ve onların işlerini görürler. Bu da zenginleşmede bir dengesizliğe neden olur.[24] İbn Haldûn'un ekonomiye dair görüşlerini özetlemeye çalıştığım bu paragraflardan açıkça görülür ki tüm ekonomik düzen sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşmekte, bir düzeni takip etmekte ve gelişi güzel bir gelişim veya gerileme göstermemektedir.

İbn Haldûn'un her olguyu, gelişimi, dönüşümü, oluşu ve bozuluşu nedensellik ile açıklamasına bir örnek de sosyal alandan verilebilir. Sosyal nedensellik de diyebileceğimiz bu alanda insanların bir arada yaşamasından onların karakterlerinin oluşum ve değişimine, ahlakî tutumlarından dini hayatlarına kadar neredeyse her şey sebep-sonuç ilişkisiyle izah edilir. Evvela insanın sosyal bir varlık olarak yaşayabileceğini vurgulayan İbn Haldûn'a göre bunun sebebi en temelde savunma ve korunma ihtiyacıdır. Ona göre insan kendisini tabiattaki tehlikelere karşı tek başına savunamaz. Savunma aletlerini tek başına üretemez, üretse bile kullanamaz. Bu nedenle insan, hemcinsleriyle beraber yaşamak zorundadır.[25]

Bu beraberliğin sonucunda oluşan toplumları İbn Haldûn bedevî ve hadarî şeklinde ikiye ayırır. Bedevîlik ve hadarîlik kavramları *Mukaddime*'de uzun uzun açıklansa da makalemizle ilgili kısmı bu iki farklı yaşam tarzının insandaki bazı farklılıkların sebebi olmasıdır.[26] Mesela bulundukları sosyal yapı ve yaşam

---

21 MA, 2/688-689; MU, 539-540; MR, 2/90-91.

22 MA, 2/806, 2/811; MU, 656, 662; MR, 2/276, 2/282.

23 MA, 2/803; MU, 652; MR, 2/272.

24 MA, 2/843, 2/691-697; MU, 705, 542-549; MR, 2/326, 2/93-103.

25 MA, 1/340-341; MU, 214; MR, 1/89-90.

26 Toplumların bedevî ve hadarî olmak üzere ikiye ayrılmasında temel etken geçim tarzlarıdır. Geçim tarzlarının farklı olması toplumsal yapının da farklı olmasına neden olmaktadır. Bu eksende bedevî ve hadarî kavramına yönelik İbn Haldûn şöyle demektedir: "Bazı kavimler ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedevîliğe sevk etmektedir. Zira bedv/sahrâ geniştir. Hadarîlerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezralar, sabanlar, meralar, vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle bâdiye oturup bedevî bir hayat yaşamaları kendileri için zaruri olmuştur. Bu durumda, bunların bir araya gelip içtimaî bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildi. Zira bunun ötesine güçleri yetmez. Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu

tarzları nedeniyle bedevîler ve hadarîler arasında fiziksel ve ahlakî farklılık ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle bedevî ve hadarîler yaratılış ve fıtrat itibariyle olmasa bile sosyal yapının etkisiyle fiziksel olarak ve ahlaken farklılaşırlar. Fiziksel olarak hadarîlerin daha çirkin ve sağlıksız olduğunu söyleyen İbn Haldûn, ahlakî açıdan da bedevîlerin hayra daha yakın, hadarîlerin ise içinde bulundukları şehir yaşamının gereklerine uyum sağlamaktan dolayı şerre daha yakın olduğunu iddia eder. Hadarîler şehir yaşamının siyasetine, karmaşıklığına ve hızına ayak uydurmaya çalışırken ruhlarını kirletirler. Bunun sonucunda, mesela, bedevîler daha saf ve samimi insanlarken hadarîler daha kurnaz ve gösterişçi olurlar.[27]

Ayrıca, bilindiği üzere, umranın gayesi refah ve hadarettir. Gayesine ulaşan umran ihtiyarlar ve bozulur. Bu, ahlakî bozulmadır aynı zamanda çünkü hadarîler kişisel ihtiyaçlarını karşılayamaz, şehirdeki düzen ve disiplinde yetiştikleri için bunun dışında gelişen herhangi bir zorluğa sabredemez, dayanamaz. Bundan dolayı daima kendisini koruyacak kişilere muhtaçtır. Bu da onun özgür ve bağımsız olmasına engel olur ve boyun eğmesini gerektirir. İbn Haldûn'a göre hadarîler ve bedevîler arasındaki fiziksel ve ahlakî farkın yanı sıra dinî anlamda da farklılaşma söz konusudur. Hadarîlerin dinî duygu ve yaşamları sağlam değildir. Bunun sebebi de yine onların şehir yaşamındaki lüks ve konfor alışkanlıklarının ruhlarını kirletmesidir. Ruhları kirlenen ve körelen hadarîlerin dinî duyguları zayıflar.[28]

Bedevîler ve hadarîler karakter olarak da farklılaşır. Şehirde yaşayanlar lüks, konfor ve huzura önem verirler. Bolluk içinde yaşar ve bunları temin etmek için bir meslek ile sürekli meşgul olurlar. Bunu yaparken kendilerini koruma görevini ise yöneticilere ve güvenlik görevlilerine havale ederler. Bedevîler ise toplumdan ayrılıp ıssız ve tehlikeli arazilerde tek başlarına uzun zaman geçirirler. Vahşi hayvanlara ve tabiatın zorluklarına karşı tek başlarına mücadele etmeyi öğrenirler. Etraflarında kimse olmadığı için onlar kendilerini korumayı başarırlar. Bu farklılığın sonucunda ise şehirliler korkak ve itaatkâr olurken bedevîler cesur ve dik başlı olurlar.[29]

İbn Haldûn'a göre insan, alışkanlıklarının çocuğudur, tabiatının ve mizacının çocuğu değil. Bir kimse neyle meşgul olursa ve hangi hayat tarzının içindeyse karakteri ona dönüşür. Mesela tacirlerin meslekleri gereği sürekli kâr ve menfaat peşinde olmaları bir süre sonra onların karakterlerinin saflığını bozuyor ve

toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık zaruri olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadarî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler. Sonra refah ve rahat hali daha da artar. Bunun peşinden incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirirken yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. Bu duruma ulaşanlar köşkler ve konaklar yaparak, buralarda sular akıttılar. Binaları mümkün olduğu kadar yükselttiler, görkemli olmaları için aşırı derecede önem verdiler, elbise, yatak, kap-kaçak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvurdular. İşte bunlar artık hadarîlerdir. Bunun manası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir." MA, 2/467; MU, 323; MR, 1/249.

27 MU, 329 (dipnot 7).

28 MA, 2/821, 2/473; MU, 673, 327; MR, 2/296, 1/254.

29 MA, 2/476; MU, 330; MR, 1/257.

insanî faziletlerine zarar veriyor. Böylece karakterlerinde olumsuz bir dönüşüm gerçekleşiyor. Bu ifadelerden açıkça anlıyoruz ki İbn Haldûn'a göre sosyal çevre, meşguliyetler, yaşam tarzı kişinin ahlakında, karakterinde ve dinî hayatında belirleyici role sahiptir.[30]

Bulunduğu ortamın insanı etkilemesine bir diğer örnek de galip-mağlup psikolojisinin insan ve toplum üzerindeki sonuçlarıdır. Bu galip-mağlup ilişkisi askeri olabileceği gibi siyasî ve ekonomik de olabilir. Nasıl olursa olsun sonuçları sosyal yapıda kendisini göstermektedir. İbn Haldûn'a göre mağlup olan kişi ve toplum galip olana hayranlık besler. Onun sahip olduğu kemal seviyesinin kendisinde olmadığını düşünür. Olsaydı, kendisinin mağlup olmayacağına inanır. Bunun sonucunda da mağlup olan galip olanın kıyafetini, mesleğini, adetlerini, binek ve taşıma vasıtalarını, silahlarını, eğitim ve yönetim metotlarını, üretim tarzlarını daima taklit eder. Böylece ciddi bir bireysel veya sosyal dönüşüm gerçekleşir.[31] Bu ifadelerden de İbn Haldûn'un neredeyse her toplumda görülen benzeri taklit ve dönüşümleri yine rasyonel bir sebep-sonuç ilişkisi içinde temellendirmeye çalıştığını görüyoruz.

İbn Haldûn'un nedenselliğe dayanan düşünce sistemini görebileceğimiz bir diğer alan da siyasettir. Siyasî nedensellik bireyden topluma, toplumdan devlete doğru gelişen ilişkileri sebep-sonuç ekseninde açıklamaktır. Daha önce Allah'ın dilemesiyle her şeyin olduğunu ve Allah'ın her şeye gücü yettiğini söyledik. İbn Haldûn buna ilave olarak Allah'ın her şeyi belli kurallar ve adetlere göre yaptığını ve O'nun kurduğu düzende gelişigüzelliğin veya rastlantının olmadığını savunur. Bu bağlamda İbn Haldûn, devletin tabiî sınırlarının olması, asabiyetin azlığının veya çokluğunun devletin büyüklüğüne etkisi, asabiyet ve kabile farklılığın çok olmasının sağlıklı devletlere engel olduğu, siyasî liderlerin tek olma hırs ve arzularının tabiî olduğu, hanedanlıkların bedevîlikten hadarîliğe geçişinin tabiî olduğu, mülkün refah getirdiği, refah ve konfordan sonra mülkün gerilediği, insanlar gibi devletlerin de ömürlerinin olduğu konuları sebep-sonuç ilişkisini göz önünde tutarak inceliyor.[32]

İnsanlar kendilerini sadece vahşi hayvanlardan ve tabiatın zorluklarından değil, aynı zamanda diğer insanlardan da korumak durumundadır çünkü insanın tabiatında hemcinsine de zarar verebilme potansiyeli mevcuttur. İbn Haldûn'a göre "insanların birbirine zulmetmesini önleyecek kendilerinin dışında bir şeye ihtiyacı vardır". İşte bu başka şey, otoritedir. İbn Haldûn'a göre hükümdarlık tabiî ve zaruridir. Korunmanın

---

30 MA, 2/477, 2/854; MU, 331 (dipnot 8). İnsanların ahlak ve karakterlerinin üzerinde etkisi olan, diğer bir ifadeyle ahlak ve karakterin şekillenmesinde etkin olan bir diğer faktör ise beslenmedir. İlk başta, bolluğun olduğu bölgelerde insanların bedenen ve ahlaken daha iyi olacağı düşünülmektedir. Hâlbuki İbn Haldûn bunun aksini detaylı bir şekilde savunur. Konumuzun asıl odak noktası olmadığı için bu detaylara yer vermeyeceğim. Fakat bilinmesi gereken husus gıdaların insan bedeni ve ahlakı üzerindeki etkisinin açık olduğudur. Bolluktan uzak yerlerde yaşayanların, mesela Endülüslülerin, hem bedenleri daha güzel hem ahlakları itidale daha yakın hem de zihinleri daha keskindir. Gıdaların bol olduğu yerlerde yaşayanların ise vücutları biçimsiz, sağlıkları bozuk ve zihinleri dağınık olur. MA, 1/400-401, 1/403; MU, 270-271; MR, 1/177-179. Bunun yanı sıra tüketilen gıdalar kişinin karakterini de derinden etkiler. Ona göre, deve eti ve sütü ile beslenenler hem iri yarı olur hem de bu besinden dolayı sabır yönleri de güçlenir. MA, 1/403; MU, 274; MR, 1/182. Gıdanın insan üzerindeki önemli etkilerinden biri de İbn Haldûn'a göre insanın dine karşı olan tutumunda görülür. Bolluk içinde olanlar ile az gıda ile yaşayanların dine karşı tutumlarının aynı olmadığını düşünür İbn Haldûn. Ona göre bolluk içinde olan ve çok fazla buğday ve et gibi gıdaları tüketen insanlar derin bir gaflet içinde olduklarından dindar olmaları da zordur [MA, 1/4031; MU, 272; MR, 1/180. Görüldüğü üzere İbn Haldûn coğrafi özelliklerin, hava şartlarının, gıda miktarının ve gıda türünün insanın beden, ahlak ve karakteri üzerinde belirleyici etkisinin olduğunu tabiî nedenleri merkeze koyarak izah etmeye çalışır. MA, 1/399, 2/477, 2/854; MU, 269-276, 330, 720; MR, 1/177-184, 1/258; 2/343.

31 MA, 2/505; MU, 361; MR, 1/299.

32 MA, 2/522-538; MU, 380-395; MR, 1/324-346.

yanı sıra beslenme ve yaşamı devam ettirme de zaruridir ve ancak insanların birbiriyle yardımlaşması ile mümkün olur.[33] Bu amaçlarla bir araya gelen insanlar asabiyeti oluşturur. Asabiyet riyasetin şartlarındandır. Başkanlık yapacak kişi de bu asabiyetin bir üyesi olmalıdır. Ancak bu şekilde bir aile asabiyete ve siyasî otoriteye dönüşebilir çünkü mülk (iktidar) asabiyetten sonra gelir zaruri olarak.[34]

Siyasî iktidarın oluşmasında toplumsal yapının da etkisi büyüktür. İbn Haldûn'a göre vahşi kavimler galibiyete ve tahakküm kurmaya daha kadirdir. Bunun sebebi cesaretin bedevîliğin zorunlu bir sonucu olmasıdır. Bu cesaretin sonucunda bu topluluklar başka topluluklara yönelir ve onları tahakküm altına alır. Böylece siyasî nüfuz ve idari güçlerini artırırlar. Bu konuda İbn Haldûn Mudar kabilesini örnek verir ve şöyle der:

> Bu hususta (Arap-İslam devletini kuran) Mudar kabilesinin, kendilerinden önce mülk ve nimetlere nail olan Himyer ve Kehlân karşısındaki haline, aynı şekilde Irak'ın bereketli ve mümbit topraklarında yerleşen ve buranın nimetlerinden faydalanan Rabia kabilesi karşısındaki vaziyetine dikkat ediniz. Mudar kabilesi bedevîlik hali üzere kalmış öbürleri ise, geniş bir maişete ve bol nimetlere sahip olmuşlardı. Bu bakımdan dikkat ediniz ki bedevîlik mücadele ve tagallüp durumları itibariyle Mudarîleri nasıl bileyerek keskinleştirdi, bunun neticesinde öbürlerine nasıl galip geldiler, onların elinde ve avucunda olan şeyleri nasıl zapt ettiler ve bu gibi şeyleri onlardan nasıl çekip aldılar.[35]

Asabiyetin mülkle ilişkisi söz konusu olunca İbn Haldûn'un Arapları ayrıca değerlendirdiğini görürüz. Ona göre Araplar sahip oldukları vahşilik ve bedevîlik nedeniyle başkasına boyun eğmesi en zor olan insanlardır. Ayrıca Araplarda kibir ve haset duyguları ile riyaset hırsı da yaygındır. Ancak İslam'ın hukukî ve ahlakî öğretileri sayesinde Arapların bu yönleri zayıflamış ve böylece siyasî halleri sağlamlaşmıştır. Bunun sonucunda da Araplar mülk sahibi oldular.[36] Diğer taraftan İbn Haldûn'un bu konudaki izahı çok net değildir. Arapların asabiyetlerinin güçlü olduğunu evvela Kuran'dan biliyoruz. İbn Haldûn'a göre peygamberlik bile asabiyetle gelişmiştir. Güçlü asabiyetin mülkü zorunlu olarak ortaya çıkardığını iddia eden İbn Haldûn dinin mülk için etkili olduğunu söylemesi ilginçtir. Dinen olmasa da güçlü bir asabiyetin civardaki başka asabiyetleri tahakküm altına alması asabiyetin zorunlu sonucudur. Güçlü bağlarıyla bilinen Arapların İslam öncesi dönemde çok güçlü devletler kuramadığı da ortada. İslam sonrasında kurduğu devletler dinden mi asabiyetten mi faydalandı? Dinden faydalandı ise İbn Haldûn'un asabiyet teorisi yıkılmasa da sarsılır. Asabiyetten ise İslam öncesi dönemde neden güçlü devletleri yoktu? Ayrıca dinden olduğunu iddia edersek dinin yol açtığı mülk yine dinin çok tasvip etmediği ahlakî yozlaşmayı zorunlu olarak getiriyorsa din kötü bir sonuca sebep oldu diyebilir miyiz?[37]

Siyasî nedenselliğe dair vereceğimiz son örnek ise hanedanlıkların ömrü ile ilgilidir. İbn Haldûn'a göre her hanedanlık insan gibi doğar, gelişir ve ölür. Refah ve konfora ulaştıktan sonra hanedanlıkta ihtiyarlık alametleri görülür. Bu alametlerin en belirgin olanı hanedanlığın bölünmesi ve iç çatışmaların başlamasıdır.

---

33 MA, 1/341, 2/495, 2/559; MU, 215, 350, 417; MR, 1/92, 1/284, 1/380.

34 MA, 2/485-488, 2/580; MU, 338-341, 439; MR, 1/269-273, 1/414.

35 MA, 2/494; MU, 349; MR, 1/283.

36 MA, 2/510-511; MU, 366-367; MR, 1/305-307.

37 Aslan, *İbn Haldun*, 162-170.

İbn Haldûn'a göre bu durum kötü yönetimin sonucu değil, her yönetimin kaderidir çünkü tabiatı böyledir. Sebep-sonuç ilişkisiyle ele aldığı bu husus da yine siyasî nedensellik kapsamında değerlendirilir.[38]

Buraya kadar İbn Haldûn'un tesis ettiği umran ilminde önemli yer tutan coğrafya, ekonomi, sosyoloji ve siyaset alanlarına dair nedensellik örnekleri verdik. İbn Haldûn'un düşünce sisteminde nedenselliğin anahtar bir rol üstlendiğini anlattık. Bununla beraber özellikle din ile ilişkili olan konularda İbn Haldûn'un çokça vurguladığı nedenselliğe uymadığını görüyoruz. Dinin metafizik yönü için belki bu durum kabul edilebilir fakat dünya ile ilgili kısımlarda da bu nedenselliği ihlal ettiğini söyleyebiliriz.

Eski ve yeni hanedanlıklar arasında gerçekleşen savaşlara değinen İbn Haldûn eski ve yerleşik hanedanlıkları, devletleri yıkmanın kolay olmadığını, bunun ancak ani bir saldırıyla değil, yavaş yavaş ve uzun süren saldırılarla olabileceğini iddia ediyor. Tarihsel olaylardan uzun uzun örneklerle bu düşüncesini rasyonel bir şekilde ve maddî sebeplere dayanarak desteklemeye çalışıyor. Allah'ın kulları arasında cari olan âdeti budur, diyerek "Allah'ın âdetinde herhangi bir değişiklik bulamazsın" (el-Ahzâb 33/62) ayetine işaret ediyor. Sonrasında ise kendi düşünce sistemine tam olarak uymayan İslam fetihlerine değiniyor. İbn Haldûn'a göre Hz. Peygamberin vefatından üç-dört sene sonra Müslümanların İran ve Bizans'a ait bazı toprakları ele geçirme keyfiyeti onun söylediklerine ters değildir ve bilmek gerekir ki bu durum sadece Hz. Peygamberin mucizesi sayesinde olmuştur. Bu konuda şöyle söyler:

> Bilmek gerekir ki, bu durum sadece Peygamberimizin mucizesi sayesinde vukua gelmiştir. Bunun sırrı ve hikmeti, düşmanlarıyla yaptıkları cihatta Müslümanların iman (nuru ile ileriyi) görerek seve seve canlarını feda etmeleri, düşmanlarının kalplerinde Allah korku ve perişanlık yaratmış olmasıdır. Bütün bunlar, eski hanedanlıklar karşısında yeni hanedanlıkların göstermiş oldukları direnme ve sebat hususunda karar kılmış adetlere (ve sabit kanunlara) aykırı olan harikulade hallerdir. Öyle olunca, demek ki, bu gibi şeyler İslam dininde zuhuru ve vukuu malum bulunan Peygamberimizin mucizelerindendir. Mutat hususlar ise mucizelere kıyas olunmaz. Mucizelere dayanarak, söz konusu hususlara itiraz da olunmaz.[39]

Tüm siyasî ve askerî gelişme ve gerilemeleri rasyonel bir şekilde izah eden İbn Haldûn kendi teorisine uymayan İslam fetihlerini Hz. Peygamberin mucizesi olarak değerlendiriyor. Dahası bu fetihlerin Hz. Peygamberin vefatından üç-dört sene sonra olduğu da bilinmesine rağmen. Aslında bu fetihlerin hiçbir metafizik yönü yoktur. Tarihteki binlerce askerî olaydan bazılarıdır ancak bunu mucize olarak kabul ederek mevcut teoriyi korumaya çalışıyor.

Rasyonel olarak temellendirmediği ve maddî sebep-sonuç ilişkisi kuramadığı halde İbn Haldûn'un kabul ettiği bir diğer mucizevi mevzu ebelik sanatı hakkındaki bölümde geçer. Detaylı bir şekilde ebelik sanatının bebek ve anne için ne kadar gerekli olduğunu, ebenin yaptığı önemli işleri anlattıktan sonra bazı insanların insan türünden olmalarına rağmen bu sanata ihtiyaç duymadığını ifade eder. Mesela Hz. Peygamberin göbeğinin kendiliğinden kesilmiş olması ve sünnetli doğması gibi durumların mucizevi ve harikulade olaylar olduğunu iddia eder ve Allah'ın doğrudan böyle yaratması ile açıklar. Bu tarz olaylara dair birçok

---

38 MA, 2/706-708; MU, 555-557; MR, 2/114-117.

39 MA, 2/721; MU, 569; MR, 2/134; Hüseyin, *Felsefetü İbn Ḫaldûn el-ictimâʿiyye,* 61-62. Ayrıca, bk. MA, 1/408, 2/623; Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 54.

rivayetin olduğunu iddia eden İbn Haldûn, rasyonel izahları olmayan ve fizik âleme dair meseleleri, rivayetleri sorgulamadan olduğu gibi kabul eder. Hâlbuki bunlar metafizik konular olmadığı halde dini geleneğe ait bir referans söz konusu olunca İbn Haldûn için maddî sebep gereksiz görülmüştür.[40]

Buna ilaveten tasavvuf ilminden bahsettiği kısımda insanların nefislerinin kuvvetleri nedeniyle başka varlıklara tesir ettiklerini ve onların da itaat ettiğini kabul eder. Bu, tasavvufta çokça dile getirilen keramet iddiasıdır. İbn Haldûn'un dediği gibi, birçok sahabe ve veli hakkında böyle rivayetler vardır. Ancak bir insanın renk, ahlak, boy, kilo farkını bile coğrafi, sosyal, ekonomik nedenlerle izah etme ve bu farklılıklar için rasyonel sebepler bulma gayretinde olan İbn Haldûn'un bazı insanların nefislerinin böyle bir güce ulaşmasını Allah'ın lütfu olarak görmesi ilginçtir.[41] Aynı şekilde burada da rasyonel bir izah ihtiyacı hissetmez. Hâlbuki ruh gayri cismani olmakla beraber fizik âlemde etkili olmakla bu âlemin de bir parçasıdır. Umran insana bağlıdır; insan ruh ve beden ile söz konusu olur. Öyleyse ruhu tamamen metafizik görüp fizik âlemin kurallarından ayırmak ne kadar kabul edilebilirdir?[42]

Sihir ve tılsım konusunu da anlatırken sihirbazların ruhlarının mahlûkat ve maddî âlem üzerinde etkili olduğunu ve yıldızların ruhaniyetlerini celbetme özelliğine sahip olduğunu iddia eder. Böylece bu kimseler maddî âlemde tasarrufta bulunur. Nebilerin tesirinin ilahî, sihirbazların tesirinin ise şeytani olduğunu ifade eder. Bu iddiasını da yine maddî, rasyonel sebeplerle izah etmez. Sadece gelenekten gelen iddiayı kabul ederek sihirbazların bazı tekniklerle âlem üzerinde etkili olmayı öğrenebildiklerini ekler.[43] Ayrıca sûfîlerin sihirden farklı bir yolla âlemde etkili olduklarını iddia eder. Bunun da ilahî destek ile olduğunu söyler. Ona göre sûfîlerin kerametleri ve nebilerin mucizeleri ilahî destek ve onaya dayandığı için sihirden çok daha etkili ve üstündür. Bu ifadeler hiçbir maddî gerekçe, rasyonel izaha dayanmadığı halde İbn Haldûn tarafından onaylanır. Muhtemelen İbn Haldûn'un zihninde Musa'nın sihirbazları yenmesi mevzusu literal bir şekilde referans noktası olarak durmaktadır.[44] Tüm bunlardan sonra velilerin, sûfîlerin âleme tesiri de maddî sebeplere dayanır, onlar kendi ruhlarını eğiterek bu seviyeye geliyorlar, denebilir. Ancak İbn Haldûn'un ifadelerinden bunun zorunlu olmadığını görüyoruz. Velilik için herhangi bir ibadet veya çabanın olmasına gerek yoktur, Allah dilediğini bu makama çıkarır, demektedir.[45]

Sonuç olarak her şeyi iradesiyle ve dilediği şekilde yaratmaya kadir Allah yine de sebepler dâhilinde fizik âlemi var etmiştir. Madenlerin bitkiye, bitkinin hayvana, hayvanın insana doğru bir dönüşüm geçirmesi sebep-sonuç ilişkisi içindedir.[46] Allah her birini müstakil olarak yaratabilecekken böyle yapmamıştır. Siyah ve beyaz ırkı bile nedensellik kuralına dayanarak izah etmeye çalışan İbn Haldûn'un dinî gelenekte olan unsurları Allah'ın dilemesiyle izah etmesi, sebep-sonuç ilişkisi kurmaya çalışmaması, bunların rasyonel tahlilini yapmaması ve gelenekteki şekliyle kabul etmesi kendi kurduğu umran ilminin rasyonelliğine uymamaktadır. Umran ilmi nedenselliğe dayanır ve insanî alandır. Fizik âlemi etkileyen mucize veya kerametin

---

40 MA, 2/874, 1/408, 2/623; MU, 738, 279, 479; MR, 2/370, 1/189, 1/476.

41 İbn Ḫaldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâu's-sâ'il ve tehẕîbu'l-mesâil*, ed. Muhammed Muṭîʿ el-Ḥâfıẓ (Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1996), 59-65.

42 MA, 3/992; MU, 852; MR, 3/81.

43 MA, 3/1043-1045, 3/1031; MU, 912-914, 899; MR, 3/176-179, 3/157; İbn Ḫaldûn, *Şifâu's-sâ'il*, 157-158.

44 MA, 3/1037, 3/1079, 3/1042-1043; MU, 904, 949, 911-912; MR, 3/167, 3/245, 3/175-176.

45 MA, 1/431, 1/414-415; MU, 306, 288; MR, 1/225, 1/197; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs̱*, 276.

46 MA, 1/410-412; MU, 283-284; MR, 1/194-197.

de akli izahı olmalı veya en azından izah edilebilir olduğu kabul edilmelidir. Yıldızların etkisinin batıl olduğuna dair kelamcıların delillerinin olduğunu onaylayarak aktaran İbn Haldûn bu konuda sebep-sonuç ilişkisinin bildiğimizden farklı olabileceğini iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle bize sebep-sonuç ilişkisi gibi görünen durum ilahî kudretin müstakil tecellisi de olabilir. Hatta İbn Haldûn'a göre âlemdeki sebepler üzerinde çokça düşünmek gereksiz ve aklı yoldan çıkaran bir tehlikedir. İnsan aklının tüm sebepleri kuşatamayacağını düşünen İbn Haldûn bunlar üzerinde düşünmemiz değil, tevhide bağlanmamız emredilmiştir, demektedir. İbn Haldûn'un bu ifadelerinde ciddi bir gelenekçilik görülmektedir. Bu şekilde baktığımızda sosyoloji, siyaset, ekonomi gibi alanlarda da kendisinin sebep-sonuç ilişkisine dayanarak izah etmeye çalıştığı şeyler de böyle olmayabilir. Dolayısıyla, bu yaklaşım İbn Haldûn'un kendi teorisini zayıflatmaktadır.[47]

2. İbn Haldûn ve Aklî Bilgi

Makalemizin ikinci bölümü bilgi ile ilgili olduğu için akıl ve mantık kavramlarına değineceğiz.[48] İbn Haldûn'un filozoflara yönelik eleştirisi bu kısmın odağıdır. Konunun anlaşılması için bütüncül bir yaklaşım zorunludur. Genel bir bilgi olarak, İbn Haldûn'un felsefeye sempatiyle bakmadığını biliyoruz. O, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sapkın olduğunu iddia eder. Uğraştıkları fizik, metafizik mevzularının lüzumsuz olduğunu da ekledikten sonra lüzumsuz şeyleri terk etmek kişinin iyi bir Müslüman oluşundandır, diyerek felsefeyi itham eder. Bunun yanı sıra, hakiki saadete ulaşmanın yolunun aklî idraklerden geçtiğini düşünen filozoflara karşı sûfîlerin yolunu tasvip eder. Bu yolda aklî idrakleri güçlendirmenin aksine mümkünse tüm aklî ve hissî idraklerden soyutlanmak esastır.[49] Böyle eleştiriler ile felsefeyi değerlendiren İbn Haldûn'un bu eleştirilerine cevap vermek bu bölümün gayesi değildir. Bu bölümün gayesi onun umran ilminde yapmış olduğu soyutlama ve küllî kaide oluşturma işleminin filozofların fizik âlemden bilgi elde işlemine çokça benzediğini göstermektir. Bu noktada filozofları eleştiren İbn Haldûn benzer bir işlemi yaparak bir tutarsızlık göstermektedir.

Öncelikle İbn Haldûn üç farklı âlemden bahsetmektedir: His âlemi, fikir âlemi ve ruhlar âlemi. His âlemi insanların hayvanlarla ortak idrake sahip olduğu cismani âlemdir. Fikir âlemi ise hayvanların dâhil olmadığı ve his âleminden üstün bir konumda olan âlemdir. Ruhlar âlemi ise ancak rüya veya şeriatın bildirmesiyle bileceğimiz bir âlem olup en üst mertebededir. Bu âlemin varlığına dair kalbimize gelen bilgi veya düşünceler söz konusudur. Fakat en açık delilimiz sadık rüyadır. Filozofların mantık kaideleriyle ulaşmaya çalıştıkları burhanî bilginin bu âlemde işlevi yoktur ve onların bu âleme dair sözleri zandır. Yakîni elde etmenin yolu ise şeriatın bildirdiğine iman etmektir. Ruhani âlemi bu şekilde ifade eden İbn Haldûn'un görül-

---

47 MA, 3/966-968, 3/1089; MU, 821-823, 958; MR, 3/34-40, 3/261; Arslan, *İbn Haldun*, 360-372.

48 Bilgiyle ilişkili bir konu olarak ilimler tasnifine girmiştir İbn Haldûn. Fakat ilimler tasnifi konumuzun odak noktası olmadığı için detaylara burada girmeyeceğiz. Bk. MA, 3/1114, 3/930, 3/991, 3/1006; MU, 984, 781, 851, 870; MR, 3/298, 2/436, 3/79, 3/111; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 35.

49 İbn Haldûn filozofların akıl ve mantık ilkeleriyle metafizik sahada yakîne ulaşacaklarını iddia ettiklerini söyleyerek onları eleştiriyor. Bu başlıca bir araştırma konusudur. Ancak eleştirilerinin merkezindeki filozoflardan Fârâbî'ye bakınca onun böyle bir iddiasının olmadığını görüyoruz. Mesela Fârâbî, bir bedene sahip olduğumuz için Allah'a dair bilgimizin hiçbir zaman tam ve mükemmel olamayacağını ifade ediyor. Detaylı bilgi için bk. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 60-65; MA, 3/1082-1084; MU, 952-954; MR, 3/250-254.

düğü üzere rüya veya iman (kabul etme) ötesinde insanların genelinin ittifak edeceği bir delili yoktur. Rüyanın psikolojik ve kişisel olduğunu düşündüğümüzde bu âleme yönelik bilgisinin filozofların zannî bilgisinden daha güvenilir olduğunu söyleyemeyiz.[50]

Burada bizim odaklanacağımız nokta fikir âlemidir. Fikir kuvvesi ile insan âlemdeki düzeni, sebep-sonuç ilişkisini idrak eder. İbn Haldûn'a göre insanın insanî yönünün büyüklüğü fikrî kuvvesinin büyüklüğü ile orantılıdır çünkü o bu yolla âlemi tanıyabilir ve diğer canlılardan ayrılır. Bu kuvve sayesinde insanın fiilleri nizamidir çünkü ancak bu kuvve sayesinde insan tertip ve düzeni idrak edebilir.[51] Diğer taraftan âlemdeki olguların sebeplerini insanın aklıyla tamamen kavramasını imkânsız görür. İnsan aklının tüm bu sebepleri idrak ederek Tanrıyı bileceğini iddia eden filozofları da eleştirir.[52]

İnsan fikir kuvvesi ile hissin ötesinde bir idrake sahip olur, cismani olmayan suretler üzerinde analiz ve sentez yaparak düşünür. İbn Haldûn'a göre Kuran'da geçen *ef'ide* (fuâd) kelimesinin anlamı budur. Fikrin farklı mertebeleri söz konusudur. Birinci mertebe temyîzî akıldır (*discerning intellect*). Bu akıl sayesinde insan faydalı ve zararlıyı ayırır. Çoğunlukla tasavvurât (*conceptualization)* ile ilgilidir. İkinci mertebe tecrübî akıldır (*experimental intellect*). Bununla insan sosyal ve beşeri ilişkileri düzenler. Çoğunlukla tasdîkât (*assent*) ile ilgilidir. Üçüncü mertebe ise nazarî akıldır (*speculative intellect*). Bununla insan hissin ötesinde, pratikle ilgisi olmayan şeyler hakkında ilim veya zan sahibi olur. Bu da belli şartlarda düzenlenmiş tasavvurât ve tasdîkâttir. Bu akıl ile insan bilgi de üretmektedir.[53]

İbn Haldûn nefsin idrak sürecini his ile başlatır. Sonra iç idrak güçlerinden ilk olan ortak duyu (*hiss-i müşterek*) gelir. Bu, görülen, işitilen, dokunulan şeyleri tek olarak idrak etmemize yardım eder. İdrakler buradan hayale yükselir. Hayal kuvvesi bu idrakleri hafızaya iletir. Sonra bunların hepsi fikir kuvvesine yükselir. Burada düşünme fiili meydana gelir. Fikir gücüyle cismani varlıklara ihtiyaç duymadan düşünme işlemi gerçekleştiği için ruhani seviyelere çıkılmış sayılır. Bu açıklamalara uygun olarak İbn Haldûn üç tür beşerî nefisten bahseder. Birincisi his ve hayal seviyesindeki idrakler ile yaşayanların nefisleridir. Bunlar âlimlerdir ve ruhani idraklere sahip değiller. İkinci tür nefisler ise velilerin nefisleridir. Bu gruptaki nefislerin idrak sahası birinci gruptakilerden daha geniştir. Dinî ilimler ve ilahî bilgilere aşina olan evliyanın idrak sahası budur. Bu kimselerin nefisleri bu özelliğe doğuştan, yaratılıştan sahiptir. Üçüncüsü ise nebilerin nefsidir. Onlar da tamamen ruhani idraklere sahiptir ve beşeri idraklerden tamamen ötede bir konumda idrak ederler. Bu da vahiydir.[54]

İbn Haldûn'a göre sıradan insanın bilgisi tümüyle müktesebdir (*acquired*), sonradan hâsıl olmuştur. İnsanın ilmi çeşitli yollarla öğrenmeye dayandığı için malum ile arasında his perdeleri oluşur ve malum ile

---

50 MA, 3/921, 3/930, 3/1003-1004, 3/1029, 3/1083; MU, 771, 867, 895, 953, 782; MR, 2/419, 3/105, 1/154, 3/251; Arslan, *İbn Haldun*, 196.

51 MA, 3/917-918; MU, 767-768; MR, 2/413-416.

52 MA, 3/966-968; MU, 821-823; MR, 3/34-41; Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 44.

53 MA, 3/916, 3/924; MU, 766, 775; MR, 2/411, 2/424; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs̱*, 269.

54 MA, 1/413-414; MU, 287-288; MR, 1/196-198; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs̱*, 271-274.

ilim arasında mutabakat her zaman gerçekleşmez. İnsan mantık gibi yollarla bu mutabakatı sağlamaya çalışır, çoğu zaman başarılı olamaz. Bu perdeleri kaldırmak için zikir, namaz, oruç gibi ibadetlerle tümüyle Allah'a yönelmeyi alternatif bir yol olarak sunar İbn Haldûn.[55]

Bu noktada İbn Haldûn'un mantık ilmine yönelik eleştirisi ve doğru bilgi için kıstas olarak "vakıaya uygunluk" teklifi dikkat çekicidir. İbn Haldûn'a göre mantık ilmi, "mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdîkâtı ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fasit olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir."[56] Bu tanımda altı çizilen husus mantık ilminin birçok kuralı ihtiva ettiği ve bu kurallara dayanarak hükümlere vardığı gerçeğidir. Diğer bir ifadeyle insan aklının sağlam bir hükme varmak için takip ettiği metot da denebilir. İbn Haldûn'a göre bu kurallar tabiî değil, sınaîdir.[57] Bu idrak sürecinin duyu organlarından gelen verilerle başladığını söyler İbn Haldûn. Bu noktada tüm insanlar ve hayvanlar ortaktır. Ancak insanın aklı küllî kavramlara/kaidelere ulaşabilir ve bu şekilde hayvanlardan ayrılır. Bu idrak sürecini İbn Haldûn şöyle ifade eder:

> İdrakte aslolan sadece duyulur şeyleri beş duyu ile idrak etmektir, ister hayvan-ı nâtık (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün hayvanlar bu idrakte müşterektir. İnsan ancak mahsûsâttan mücerret olan külliyatı idrak suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: Birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissî mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret hayalde hâsıl olur. İşte küllî olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine muvafık olan bu müşahhas şeylerle, yekdiğeri arasında tevafuk bulunan diğer bir takım müşahhas şeylere nazar eder, bunları birbiriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha hâsıl olur. Bu yoldan zihin tecrit hususunda külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külle varır ki, o küllî ile beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir küll bulunmaz. Bu hususiyetinden dolayı o küll basittir.[58]

İbn Haldûn mantık hakkında bu açıklamadan sonra daha ileri bilgiler vererek konuyu detaylandırır. Bizim de çalışmamızda önemli olan nokta İbn Haldûn'un mantık eleştirisinde yöneldiği *ilk makuller* ve *ikinci makuller* kavramlarıdır. Bu kavramları İbn Haldûn şu şekilde izah eder:

> İnsan nev'inin mütefekkirlerinden olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (manevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla idrak olunur. İmanî akideler semᶜ ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur... Filozoflar bu hususu araştırmaya koyuldular, bunun için paçaları sıvadılar ve bu hususta doğruyu bulmak için çabalamaya başladılar. Ortaya bir kanun (norm) koydular. Nazarı itibariyle akıl, o kanun sayesinde hak ile bâtılı ayırt etmeye yol bulur. Bu kanuna *mantık* (logic) adını verdiler. Bunun da hulasası şudur: Hak ile bâtılın temyiz etme neticesini veren nazar, müşahhas varlıklardan belli manaları (*fikirleri, ideas*) tecrit etme hususunda zihnî bir şey olup önce şahısların (maddî ve hissî varlıkların) tümü üzerine intibak eden suretleri tecrit eder. Tıpkı bir

55 MA, 3/922; MU, 772; MR, 2/421.

56 MA, 3/1021; MU, 885; MR, 3/137.

57 MA, 3/1112; MU, 981; MR, 3/296.

58 MA, 3/1021, MU, 885; MR, 3/137.

mührün, balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar üzerine intibak ettiği gibi. Hissî varlıklardan tecrit edilen bu mücerret kavramlara *ilk makuller* ismi verilir. Şayet söz konusu küllî manalar diğer bir takım küllî mana ile müşterek olup zihinde onlardan mütemayiz iseler, zihin ondan (yeni) bir takım manalar daha tecrit eder ki bu da iki çeşit küllî mefhumların ortak olan noktalarıdır. Bu suretle elde edilen daha küllî mefhumların diğer bir takım küllî mefhumlarla iştiraki varsa, zihin bu müşterek noktaları ikinci bir ameliye ile tecrit eder. Sonra üçüncü olarak aynı şeyi yapar, derken tecrit ameliyesi tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden küllî ve basit mana ve mefhumlara varır. Artık bundan böyle onlardan (yeni) bir takım manalar tecrit edilemez. İşte yüksek cinsler (*ecnâs-ı âliye*) bunlardır. Mahsûsâtın dışında kalan söz konusu mücerret mana ve mefhumlara, kendilerinden bilgilerin tahsil edilebilmesi için yekdiğerinden mürekkep olmaları itibariyle *ikinci makuller* ismi verilir."[59]

İbn Haldûn'un eleştirileri tam da bu noktada başlar. Filozofları birçok açıdan eleştirirken onların fizik alana dair görüşlerini de ele alır. İbn Haldûn'a göre filozoflar cismani âleme dair görüşlerinin burhana dayandığını iddia ederler. Hâlbuki bu batıl bir iddiadır. Onların burhan dediği zandan başka bir şey değildir. Filozoflar sadece bazı aklî hükümlere sahiptir. Bu aklî hükümler ise çoğu zaman, yukarıda bahsedilen, ikinci makullerden olup realite ile uygun değildir. İbn Haldûn'a göre birincil makuller realiteye daha yakındır. Filozoflar ise ikincil makullerin kesin olduğunu düşünmektedir. İkincil makullerin realiteye uygun olduğunu kabul bile etsek bu, onların aklî değil hissî olduğunu gösterir çünkü doğruluğunun teyidi yine gözlem ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla filozoflar hem ikincil makulleri kesin kabul etmekle hem de bu hükümlerinin salt aklî olduğunu düşünmekle yanılmışlardır.[60]

İbn Haldûn için fizik âleme dair bilginin doğruluğu ancak vakıaya uygun oluşuna göre tespit edilir. *Mukaddime*'de bunu destekleyecek çok sayıda örnek bulunur. Tarihî, sosyolojik, siyasî, ekonomik, askerî birçok olay ve rivayet bu ilkeye göre değerlendirilir. İbn Haldûn'a göre imkân dairesinde olan bilgiler kabul edilir, diğerleri reddedilir. Burada kastettiği imkân aklî imkân değil, hariçteki imkândır.[61] İbn Haldûn filozofların mahsûsâttan makûlâta ulaşmasını ve bu yolla sahip oldukları küllî hükümleri gerçeğe uygun olmamak yönüyle eleştirdiği gibi âlimler için de aynı şeyi söyler. Âlimlerin siyasette başarılı olmadığını iddia eden İbn Haldûn âlimlerin mana deryasına daldıklarını ve mana ve hükümleri mahsûsâttan çıkarmayı huy edindiklerini ifade eder. Bundan kasıt onların olaylar ve kişilerden hareketle evrensel/küllî kaidelere ulaşmaya çalıştıklarını hâlbuki sonuçta gerçekliğe uymayan görüşlere sahip olduklarını söyler. Ulemanın sadece zihnî hükümlerinin bir realite alanı olan siyasette çok fazla karşılığının olmadığını düşünür. Bu neden âlimler siyasette yetkin olamaz der.[62]

---

[59] MA, 3/1080; MU, 950; MR, 3/246.

[60] MA, 3/1082; MU, 952; MR, 3/251.

[61] MA, 2/553, 3/923; MU, 773, 410; MR, 2/424, 1/371. İbn Haldûn peygamberlerin ilminin doğrudan müşahedeye dayanmasından dolayı vakıaya tam uyumlu olduğunu, bu durumdan dolayı da onların ilminin daha üstün bir ilim olduğunu ifade eder.

[62] MA, 3/1120; MU, 992; MR, 3/308. Bu noktada Süleyman Uludağ'ın bazı açıklamalarını hatırlayabiliriz. Ona göre İbn Haldûn dinde bile son derece realisttir. Çünkü İbn Haldûn'a göre tabiî olanlar ve sosyal olgular –bazı istisnalar hariç- şeriatın hükümleriyle çelişmez. MU, 432 (dipnot 23). Ancak İbn Haldûn'un bu konuda bazı istisnaları nasıl belirlediği meçhuldür. Hangi olaylar vakıaya uymadığı için reddedilir, hangi olaylar istisna denilerek kabul edilir? Mesela Mağrip'teki bir beldede, hava kirliliği ve kötü kokular ile bunlara bağlı bir takım hastalıklar bazı rivayetlere göre orada daha önce yapılan bir tılsımın bozulması nedeniyledir. İbn Haldûn ise bunu reddeder ve saçmalık olarak görür. Bunun izah tılsım değil, o bölgedeki havanın durgun olmasıdır. MA,

Ulemanın siyasette başarılı olamadığını bu gerekçeyle anlattıktan sonra İbn Haldûn tekrar mantık ilmine değinir. Mantık sanatında hataya düşmekten emin olunamaz çünkü bu ilimde çok fazla soyutlama yapılır der. Bu soyutlamalar hissî idraklerden uzaktır çünkü mantık ilminin aslı zaten hissî olandan uzaklaşarak bir kaide oluşturmaya dayanır.[63] Beşerî idraklerde olduğu gibi, gaybî hususların da bu aklî metot ile anlaşılmasını faydasız görür. Bu hususların da ruhani âleme ait olduğunu ve ancak o âlemden gelen bir nakille anlaşılabileceğini iddia eder. Bu tür bilgilere sahip olmanın nebi ve velilere ait bir özellik olduğunu hatırlatır. Bu durumda ilmî/aklî bir metotla bu tür bilgilere ulaşmaya kalkanların varacakları yer dalaletten başka bir şey olamaz.[64]

İbn Haldûn hissî âlemle mutabık değil diyerek aklî metotla genel hükümlere varmayı eleştiriyor. Ruhani âlemin unsurları da aklın sınırlarını aştığı için burada da akıl bilgi edinemez, nakle tabi olunmalıdır diyor. Bu durumda akıl insanın hayatını devam ettirmesi, bazı sıradan olaylarda doğru ve yanlışı ayırabilmesi için bir işleve sahip oluyor. Bundan dolayı mantıkla alakalı gördüğü fayda sadece zihni keskinleştirmesidir. Bununla beraber zararlarından sakınılması gerektiğini de ayrıca belirtir.[65]

Bunlarla beraber İbn Haldûn umrandaki her olayın her zaman bir diğeriyle karşılaştırılamayacağını söyler. Ona göre bazı olaylar bazı yönlerden birbirine benzese de bazı yönlerden birbirinden farklılaşır. Dolayısıyla hepsi aynı kaide veya ölçek ışığında değerlendirilemez.[66] Ancak İbn Haldûn'un tarihten bahsederken "suyun suya benzediğinden fazla, gelecek geçmişe benzer" ifadesiyle tarihî, sosyolojik, siyasî olaylarda isimlerin değiştiğini fakat aynı zamanda olay akışının aynı olduğunu vurgular.[67]

Ayrıca İbn Haldûn aklî bilgi elde etme yolu olan mantığa yönelik eleştiride mantık metoduyla oluşturulan küllî kaidelerin vakıaya uygun olmadığını söylerken de kendisiyle bir ölçüde çelişmiş olmaktadır. Filozoflar tikel, gözlemlenen varlıklardan yola çıkarak küllî kavramlar oluşturur ve bunun üzerine bilgi inşa ederler. Bu oluşan bilgiye göre de hâlihazırda bulunmayan bir şey üzerine hüküm verirler. İbn Haldûn'a baktığımızda çok benzer bir yol izlediğini görürüz. Tikel, gözlemlenen sosyal, siyasî veya askerî olaylardan yola çıkarak küllî kaideler oluşturur ve bunun üzerine sosyal, siyasî veya askerî bilgi inşa eder. Bu oluşan

---

2/786; MU, 635; MR, 2/244. Diğer taraftan gerçek Allah dostlarının keramet peşinde koşmadığını, bu tür olayların bir imtihan olduğunu anlattığı kısımda ise Ebû Yezîd Bistâmî ile ilgili bir rivayeti kullanır. Bu rivayete göre Bistâmî Dicle nehrinin kıyılarına geldiğinde nehrin iki kıyısı birleşiyor. Bistâmî, işi acele olmasına rağmen, buna iltifat etmeyip herkes gibi kayığa biniyor. MA, 3/1044; MU, 913; MR, 3/179. Birçok tarihi bilgiyi vakıaya uymadığı için reddeden ve saçma bulan İbn Haldûn herhalde sûfî yönü ağır bastığı için bu rivayeti ya kabul ediyor literal olarak ya da mecazi olarak yorumluyor. Peki, reddettiği tarihi bilgileri neden yorumlama yolunu tercih etmiyor?

63 MA, 3/1121; MU, 993; MR, 3/310.

64 MA, 3/994; MU, 855; MR, 3/86; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâş*, 269-270; Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 67; Arslan, *İbn Haldun*, 13, 371-379; Hasan Tanrıverdi, "Problem of Possible Rational Metaphysis According To Ibn Khaldun", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 9; Hasan Ocak, "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 119.

65 MA, 3/1086, MU, 956; MR, 3:257.

66 MA, 3/1121, MU, 992; MR, 3/309.

67 MA, 1/292; MU, 166; MR, 1/17.

bilgiye göre de hâlihazırda bulunmayan başka sosyal, siyasî veya askerî olaylar hakkında hüküm verir.[68] Dikkat edilirse İbn Haldûn'un eleştirisi sadece filozofların akılla metafizik âleme yönelik iddiaları değildir. Onların fizik âleme yönelik iddialarını da bu yolla eleştiriyor. Öyleyse aynı yaklaşımı İbn Haldûn'un fizik âlemin olguları arasında bulunan sosyoloji, tarih, siyaset, ekonomi konularındaki görüşleri için de söyleyebiliriz. Bu durumda İbn Haldûn'un kendi metoduyla çelişkili bir duruma düştüğünü söyleyebiliriz.[69]

Sonuç

Globally İbn Haldûn'da din ile felsefe, akıl ile vahiy birbirinden tamamen ayrılmıştır. Böylece aklın dine dair alana girmemesi sağlanmak istemiştir. Dinin özü olan ilahî bilgiler insanın ruhuna hitap ederken sosyal hayat ise insanın aklıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Hâlbuki insanın aklı ruhun bir kuvvesidir. Bu nedenle dini ruh ile dünyayı akıl ile özdeşleştirmek sorunlu bir yaklaşımdır. İnsan tabiatı bu tarz bölümlemeye müsait değildir. Bu bölümlemeyi yaparak din-dünya ayrımı üzerinden dini ve dünyayı yorumlayan İbn Haldûn'da makalede işaret ettiğimiz türde çelişkiler kaçınılmazdır.

Bu çelişkili yaklaşımın bir sonucu olarak İbn Haldûn evrendeki her şeyi sebep-sonuç ilişkisi ile izah ederken dinî gelenekte bolca bulunan mucize ve doğaüstü olaylara yönelik iddiaları nedensellik ilişkisinin yokluğunu dikkate almaksızın tasdik ediyor. Tüm sosyal, tarihî ve siyasî olayları belirli kurallar ile açıklarken Hz. Peygamber'in mucizesi olarak gördüğü İslam fetihlerinin nasıl olduğuyla ilgili olarak tabiî veya aklî nedenlere ihtiyaç duymuyor.

Bilgi konusuna gelince, İbn Haldûn filozofların metoduna karşı bazı eleştiriler ortaya koyar. Onun bu eleştirilerinde isabetli olup olmadığı bu çalışmanın konusu değildir. Fakat o, bir taraftan filozofların fizik ve metafizik bilgiye ulaşırken takip ettikleri yolu eleştirirken, diğer taraftan, felsefe ve mantıkta olmasa da sosyolojide, siyasette ve tarihte filozoflarla son derece benzer bir metot takip etmektedir. Disiplinler farklı olsa

68 Gözlemlerden yola çıkarak oluşturduğu veya kabul ettiği küllî hükümlere başka örnekler olarak şunları sayabiliriz: "zamanın değişmesiyle milletlerin halleri de değişir, bu çok uzun zamanda olduğu için insanların çoğu bunu fark etmez." MA, 1/321; MU, 190; MR, 1/56. "Halk hükümdarın dini üzeredir." MA, 2/506, MU, 362; MR, 1/300. "Beşer tabiatında ilahlaşma (teellüh) vardır." MA, 2/531, MU, 709; MR, 1/337; 2/332. *Mukaddime*'de gözlemlerden oluşan böylesi genellemeler çok sayıdadır. Bu hükümlerin her zaman geçerli olduğunu, vakıayla her zaman uyumlu olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu durumda İbn Haldûn'un düşünceleri hakkında veya sosyoloji, siyaset, tarih ve ekonomi için faydasız belki zararlı veya zandan öte bir anlamı olmayan ifadeleri kullanmak ne kadar ilmî olur?

69 Bu benzerliğe rağmen, Ümit Hassan İbn Haldûn'un objektif, gözleme dayalı, gerçekçi bir metot olmayan ve sırf akla dayanan spekülatif rasyonalizme karşı çıktığını söylüyor. Bu yolla İbn Haldûn'un akıl karşıtı pozisyonu yumuşatılıyor. Hâlbuki İbn Haldûn mantık eleştirisi yaparken kullandığı ifadelerden aklî olanın dış âlemde gözlemlenerek mutabık olup olmadığı teyit edilirse, bu durumda bunun hissî olduğunu, aklî olmadığını söylemişti. Öyleyse Hassan'ın ifade ettiği şekilde gözleme dayalı bir rasyonalizm İbn Haldûn'da söz konusu olamaz. Ya da İbn Haldûn filozofların aklî dediği şeyi tam olarak anlamadı. İbn Haldûn'un bu çelişkiyi fark etmemesi mümkün değildir ancak sahip olduğu dinî, mistik düşünceleri ve muhtemelen Gazzâlî'nin felsefeciler hakkındaki görüşleri İbn Haldûn'un üzerinde son derece etkili olmuştur. Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 118; MU, 789 (dipnot 3); Korkut, "es-Siyâsetü'l-Medeniyye Eleştirisi", 182-191; Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife* (Yaz 2014), 43-62.

da İbn Haldûn'un ve filozofların metotları çok benzerdir. Kanaatimizce bu nokta İbn Haldûn'un yaklaşımının bir diğer zayıf noktasıdır.

Özetle, İbn Haldûn'un İslam düşüncesindeki en önemli düşünürlerden biri olduğundan şüphe etmiyoruz. Özellikle onun *Mukaddime* eseri tamamen ufuk açıcı ve aydınlatıcı izahlarla doludur. Diğer taraftan, İbn Haldûn'un sosyal, tarihî ve siyasî olaylar ve değişimleri yorumlamada sergilediği muazzam başarının aynısını felsefeye yaklaşımda da gösterdiğini söyleyemeyiz. Bu durum muhtemelen İbn Haldûn'un takip ettiği dinî geleneğe sadakatle bağlı oluşundan ileri gelmektedir.

Kaynakça

Akyol, Aygün. "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.

Alon, Ilai. "Al-Ghazālī on Causality". *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397–405.

Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2019.

Bedir, Murteza. "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 23–57. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Naḥnu ve't-türâs̱: Ḳırâ'ât Muᶜâṣıra fî türâs̱inâ'l-felsefî*. Beyrut: Merkezü's̱-s̱aḳafî'l-ᶜarabî, 6. Baskı, 1993.

Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.

Ceyhan, Semih. "İbn Haldun'un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 81–120. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Çaksu, Ali. "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83. https://doi.org/10.1163/156853107X170169

Ebû Bekir er-Râzî. "Et-Tıbbu'r-Rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri*. 82–195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. Ed. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-maᶜrife, 1966.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 325–368. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2

Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 7. Baskı, 2019.

Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Ḫaldūn el-ictimâᶜiyye*. çev. Abdullah İnân. Kahire: Maṭbaᶜatü'l-iᶜtimâd, 1925.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 18. Baskı, 2018.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddime*. Ed. Alî Abdulvâhid Vâfî. 3 Cilt. Kahire: Dâru nahḍa mıṣr, 7. Baskı, 2014.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâu's-sâ'il ve tehẕîbu'l-mesâil*. Ed. Muḥammad Muṭîᶜ el-Ḥâfıẓ. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1996.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. çev. Franz Rosenthal. 3 Cilt. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

İbn Haldun. *İbn Haldun: Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (et-Taʿrîf)*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2017.

İbn Miskeveyh. *Tehẕîbu'l-aḫlâḳ ve Teṭhîru'l-aʿrâḳ*. Mısır: el-Mektebü'l-ḥüseyniyye'l-mıṣriyye, 1908.

İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzan.* Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Kindî. "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı". çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. 313–324. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2018.

Korkut, Şenol. "İbn Haldun'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 161–192. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

Lacey, Alan Robert. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 3. Baskı, 1996.

Ocak, Hasan. "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 101–130.

Ptolemaeus, Claudius. *Ptolemy's Almagest*. çev. G. J. Toomer (Londra: Duckworth, 1984).

Sarıtaş, Kamil. "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu". *Marife* (Yaz 2014), 43-62.

Say, Seyfi. *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.

Şentürk, Recep (ed.). *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

Tanrıverdi, Hasan. "Problem of Possible Rational Metaphysis According to Ibn Khaldun". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 1–30. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.466023

Tomar, Cengiz. "Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 590–611. https://doi.org/10.1163/156853108X331556

Türker, Ömer. "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 59–80. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2. Baskı, 2015.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2019.